

# Mieczysław Gordon

---

## O zarzutach Maxa Schelera przeciw dualizmowi Kartezjusza

---

Studia Philosophiae Christianae 21/2, 7-24

---

1985

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MIECZYŚLAW GORDON

## O ZARZUTACH MAXA SCHELERA PRZECIW DUALIZMOWI KARTEZJUSZA

0. Wstęp. 1. Trzy różne i wzajemnie się wykluczające aspekty ujęcia istoty człowieka. 2. Wedle Schelera to, co psychiczne, i to, co fizyczne, współistnieją na każdym szczeblu ewolucji biologicznej. 3. Błędem Kartezjusza miało być uznanie tego, co psychiczne, za byt różny od cielesnego i odmówienie go istotom żywym poza człowiekiem. 4. Czy to, co ożywione, musi być tym samym uduchowione? 5. Lokalizacja duszy w ciele nie wyklucza się z jej nieprzeprzezernym charakterem. 6. Duch ludzki miałby stanowić łącznik przyrody i absolutu. 7. Scheler twierdzi, że duch, pierwotnie bezsilny, czerpie swą moc z energii fizykalnie pojętej. 8. Pojęcie „idei” jako istności abstrakcyjnych oraz „ideacji” jako sposobu ich poznawania jest u Schelera anachronizmem. 9. Odwołanie się do Kanta *Psychologii transcendentalnej* jest próbą zastąpienia naukowej koncepcji doświadczenia — zmistyfikowaną. 10. Moc duchowa jest czymś *toto genere* różnym od siły czy energii pojętych fizykalnie. 11. Historyczno-biologiczna refleksja nad naszą wiedzą o przyrodzie i niewiedzą o sferze ducha.

### WSTĘP

Praca Schelera, którą tu będę omawiał — to książka pt. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*<sup>1</sup>, stanowiąca ostatnie ogniwo w ewolucyjnym łańcuchu poglądów tego filozofa. Została ona napisana w roku śmierci autora, 1928<sup>2</sup>.

W wymienionej książce Scheler podejmuje problem wzajemnego stosunku przedmiotu introspekcji, tj. przeżyć psychicznych, i procesów fizjologicznych jako przedmiotu ekstraspekcyjnej — nie tylko u człowieka, lecz u wszystkich w ogóle istot żywych.

<sup>1</sup> Wydanie: Otto Reichl, Darmstadt 1928. Strony tego wydania będą podawane w tekście, w nawiasach.

<sup>2</sup> Scheler w przedmowie do wskazanej książki, (datowanej: Koniec kwietnia 1928), podaje, że ta jego praca stanowi streszczenie kilku głównych punktów „Antropologii filozoficznej, którą przygotowuje od lat, a która się ukáže na początku 1929”. Jak wiemy, śmierć mu przeszkodziła w realizacji tej zapowiedzi.

Swoje zaś rozwiązanie powyższego problemu Scheler przeciwstawia dualizmowi Kartezjusza, który uważa za przestarzały i wręcz bezsensowny.

I właśnie analiza zarzutów, stawianych Kartezjuszowi przez autora omawianej tu pracy oraz obrona przed nim kartezjańskiego dualizmu ontologicznego stanowi cel mego artykułu.

### TRZY RÓŻNE I WZAJEMNIE SIĘ WYKLUCZAJĄCE ASPEKTY UJĘCIA ISTOTY CZŁOWIEKA

Scheler wskazuje na to, że są trzy historycznie ukształtowane sposoby spoglądania na człowieka, „trzy kręgi idei” (*Ideenkreise*), w aspekcie których widzi się te cechy istotne, jakie konstytuują klasę *ludzi*.

I tak, mamy, po pierwsze, „system pojęciowy z tradycji judeo-chrześcijańskiej: Adam i Ewa, stworzenie, raj i upadek”. Po drugie, chodzi o antyczny grecki system pojęciowy, wedle którego człowiek osiągnął świadomość własnej odrębności dzięki posiadaniu „rozumu” (*Vernunft*). Z tym zaś spojrzeniem na człowieka, jak mówi Scheler, „wiąże się ściśle teoria, wedle której jest też u podstawy świata jakiś Rozum nadludzki, w którym człowiek uczestniczy”. Wreszcie aspekt trzeci — to system pojęciowy nowożytnego przyrodoznawstwa i genetycznej psychologii. Tutaj człowiek ma stanowić „wynik końcowy... ewolucji planety Ziemi... — istotę, jaka różni się od poprzedzających ją form świata zwierzęcego stopniem złożoności związków energii oraz uzdolnienia..., występujących w świecie infraludzkim”.

Powyższe kręgi idei złożyły się — mówi Scheler — na *antropologię teologiczną, antropologię filozoficzną i antropologię naukową* — nie mające ze sobą nic wspólnego. (13)

Jak zobaczymy, omawiany myśliciel będzie usiłował jednak wykazać, że aspekt drugi da się uzgodnić z trzecim, że można ową „filozoficzną” antropologię oprzeć na „naukowej”. A dokona się to poprzez zastąpienie kartezjańskiego dualizmu ontologicznego monistycznym pojmowaniem witalnego procesu i kosztem pomieszania dwu pojęć *siły* (mającego zresztą swój prototyp w podobnym pomieszaniu przez Leibniza).

### WEDLE SCHELERA TO, CO PSYCHICZNE, I TO, CO FIZYCZNE, WSPÓLISTNIEJĄ NA KAŻDYM SZCZEBLU EWOLUCJI BIOLOGICZNEJ

Teżą wyjściową Schelera, który zamierzał ukazać istotę ewolucji biologicznej od rośliny, poprzez coraz to wyższe ga-

tunki zwierząt, do człowieka — stanowi stwierdzenie jedności i jednolitości procesu życiowego, posiadającego rzekomo zaw sze charakter psycho-fizyczny. Elementami tej jedności mają być mianowicie: strona fizjologiczna i strona psychiczna.

Scheler odrzuca więc koncepcję, wedle której to, co psychiczne, miałyby się począć wraz z „pamięcią asocjacyjną” zwierząt, czy nawet, jak chciał Kartezjusz, dopiero u człowieka. (16, Odnośnik). „Co się tyczy granicy tego, co psychiczne — czytamy w omawianej pracy — to pokrywa się ona z granicą tego, co w ogóle żywe. Obok obiektywnych cech, stanowiących przejawy istoty (tych) rzeczy, które nazywamy żywymi, (np. samoruchu, samoformowania, samoograniczenia w przestrzeni i czasie), stanowi dla nich cechę istotną fakt, że nie tylko są obiektami dla obserwatora z zewnątrz, lecz także posiadają jakiś wewnętrzny byt dla siebie, w którym mogą się uchwylić same”. (16—17).

Scheler zapowiada też kolejne omówienie etapów ewolucji biologicznej, którymi są dlań: popęd uczuciowy u roślin: instynkt zwierzęcy; pamięć asocjacyjna; inteligencja praktyczna u zwierząt wyższych i wreszcie Duch ludzki.

I tak, najniższy szczebel życia reprezentuje popęd uczuciowy. Różni on w sposób zasadniczy zawierające go rośliny od „centrów pól i sił”, które nazywamy „ciałami nieorganicznymi”, a także, z drugiej strony, od najbardziej nawet prymitywnych zwierząt, skoro roślina nie posiada wrażeń ani przedstawień, a jedynie „pewne swoiste, a jeszcze nie wyróżnione skierowanie ... ku czemuś, ... jakieś proste do czegoś, jakąś bezprzedmiotową radość i bezprzedmiotowy ból”. (17)

A ten popęd uczuciowy (*Gefühlsdrang*) okaże się zarazem — jak zobaczymy niżej — pierwiastkiem *dynamicznym*, dostarczającym *energii* dalszym, coraz to wyższym formom życia psychicznego — aż do czynności duchowych człowieka, a nawet uzbrajającym Ducha Świata w jego moc twórczą.

Następny szczebel ewolucji form biologicznych stanowi *instynkt*, charakteryzujący już niższe zwierzęta. Scheler wzbrania się przed podaniem najpierw definicji słowa „instynkt”, która by się odwoływała do pojęć psychologicznych, i woli ustalić pojęcie „instynktownego zachowania się” — a to ponieważ „jest ono psychologicznie neutralnym pojęciem, tzn. że każde zachowanie się jest także wyrazem stanów wewnętrznych. Może więc ono i musi zawsze być wyjaśnione dwojako, zarazem fizjologicznie i psychologicznie”. (24—25)

I oto *instynktownemu zachowaniu się* przypisuje Scheler na-

stępujące cechy istotne. Po pierwsze, ma ono wartość pozytywną lub negatywną jako środek zaspokajania potrzeb życiowych zwierzęcia. Po drugie, posiada określony rytm, składając się ze wzajemnie powiązanych i po sobie następujących czynności, których sensu nie określiły ani asocjacja, ani szereg „prób i błędów”, a które nie stanowią serii ruchów nabytych. Sens zaś takich czynności może się ujawnić dopiero w czasie przyszłym, jak np. sens instynktownego gromadzenia zapasów na zimę lub budowania gniazd dla jaj później znoszonych. (25—26). Po trzecie, instynktowne zachowanie się odnosi się do sytuacji życiowych, związanych ze specyfiką życia całego gatunku, a nie do indywidualnej sytuacji danego osobnika. Po czwarte, działanie instynktowne jest wrodzone i dziedziczne. Po piąte, nie zależy ono od „ilości prób, jakich dokonuje pewne zwierzę”, lecz może być uznane za „gotowe” już z góry. (27)

„Spośród dwu sposobów zachowania się — pisze dalej Scheler — które oba wypływają z instynktownego, mianowicie nawykowego oraz inteligentnego, nawykowe, czyli trzecia forma psychiczna, jaką wyróżniamy, stanowi taką zdolność, którą nazywamy *pamięcią asocjacyjną*”. (31). Przejawia się ona wówczas, gdy postępowanie istoty żywej zmienia się, w stosunku do poprzedniego postępowania tego samego rodzaju, powoli i w sposób ciągły, aby zaspokajać jakies potrzeby życiowe. Miarą zaś sensowności takiego zachowania jest liczba uwiecznionych powodzeniem „ruchów próbnych”. Występuje tu zasada „prób i błędów”, wedle której zwierzę częściej stara się powtarzać ruchy, jakie zaspokajały jego tendencje życiowe, aniżeli te, które zakończyły się niepowodzeniem. Wypadki zastosowania tej zasady — to *ćwiczenie*, *nabywanie nawyku*, albo *tresura*. Podstawą też każdego rodzaju pamięci asocjacyjnej, stwierdza Scheler, „jest tak przez Pawłowa nazywany *odruch warunkowy*”. (32)

Scheler stwierdza następnie: „Gdzie przyroda wyłoniła z siebie, jako nową formę psychiczną, pamięć asocjacyjną, ... powołała zarazem już przy pierwszych założeniach tej zdolności korektę zawartych w niej niebezpieczeństw”. Korektą zaś ową ma być „czwarta forma istotna życia psychicznego”, mianowicie *inteligencja praktyczna*. I tu Scheler podaje znów, zamiast określenia samej dyspozycji, wyznaczone przez nią postępowanie. Oto istota żywa zachowuje się inteligentnie, kiedy bez uprzednich prób reaguje na nowe sytuacje postępowaniem, mającym sens ważny dla życia. Reakcja taka jest nagłą

i całkowicie niezależna od liczby dotychczasowych prób rozwiązania określonego problemu, postawionego przez jakieś popędy. Chodzi tu o inteligencję kierującą „wewnętrznym i zewnętrznym działaniem, które istota żywa przedsięwzięć w służbie popędu i dla zaspokojenia pewnej potrzeby”. Nazywamy zaś tę inteligencję „praktyczną”, ponieważ ostatecznym jej celem jest jakieś działanie, poprzez które organizm może bądź dopiąć, bądź chybić celu swego popędu. A ujęta z psychologicznego punktu widzenia, inteligencja stanowi nagły wgląd w pewien odnośny stan rzeczy i stan wartości otaczającego świata, „który ani nie jest bezpośrednio postrzegalny, ani nie był kiedykolwiek postrzeżony”. Mamy tu zatem myślenie twórcze, a nie odtwórcze, antycypację nowego i nigdy dotąd nie doświadczonego stanu rzeczy. (39—40)

**BŁĘDEM KARTEZJUSZA MIAŁO BYĆ UZNANIE TEGO,  
CO PSYCHICZNE, ZA BYT RÓŻNY OD CIELESNEGO  
I ODMÓWIENIE GO ISTOTOM ŻYWYM POZA CZŁOWIEKIEM**

W dalszej części omawianej tu pracy Scheler poddaje szczegółowej krytyce *dualizm kartezjański*, którego, jak mówi, „dopiero w czasach najnowszych wyzbyto się całkowicie i ostatecznie”. Oto Descartes podzielił wszystkie substancje na „myślące” i „rociąglę” i w konsekwencji poszedł „na odmówienie natury psychicznej wszystkim roślinom i zwierzętom”. Wedle Kartezjusza, jak mówi Scheler, „świat składa się tylko z punktów myślących i jakiegoś olbrzymiego mechanizmu dającego się badać geometrycznie”. A ta doktryna zawiera „bez-sensowne wyolbrzymienie szczególnej pozycji człowieka” i niesie „wyobcowanie go z macierzyńskich ramion przyrody”. (84). Bo wszak w obrębie przyrody mieści się proces życiowy, to zaś, co nazywamy „fizjologicznym” oraz „psychicznym” — „są to tylko dwie strony ujęcia jednego i tego samego procesu życiowego”. Jedna jest wszak „biologia wnętrza” i „biologia tego, co zewnętrzne”. (88)

Toteż „przepaść (*Kluft*), którą Descartes wykopał między ciałem a duszą, jest dzisiaj prawie namacalnie zapełniona przez jedność życia”. (89). Mianowicie „Stary paralelizm psychomechanistyczny dziś jest wyrzucony na śmietnik (*zum alten Eisen*) tak samo, jak ... teoria interakcji albo scholastyczna doktryna duszy jako *formae corporeitatis*”. (89). Albowiem: „Fizjologiczny i psychiczny proces życiowy są, ontologicznie (biorąc), ściśle identyczne”. (87)

A przeciw „absurdom” — jak je nazywa — kartezjańskiego

dualizmu Scheler przytacza argumentację bardziej szczegółową, w oparciu o nowoczesną wiedzę przyrodniczą.

I tak, po pierwsze, na Kartezjusza lokalizację duszy w jednym punkcie kory mózgowej pada odpowiedź: „To, iż nie ma jakiejś substancji duchowej zlokalizowanej w jednym miejscu, ... jest już z tego względu samo przez się zrozumiałe, że ani w mózgu, ani gdzie indziej w ciele ludzkim nie ma centralnego miejsca, w którym by się zbiegały wszystkie nerwowe włókna czuciowe i spotykały wszystkie procesy nerwowe”. (85)

Po wtóre, Kartezjusz błędnie, zdaniem Schelera, utożsamił to, co psychiczne, ze świadomością i związał wyłącznie z korą wielkich półkul mózgu. Bo „funkcje psychiczne, decydujące, jako podłoże, o ludzkim charakterze, zwłaszcza wszystko, co przynależy do popędów życiowych (*Triebleben*) i sfery emocjonalnej, ... nie mają odpowiedników w wielkim mózgu”, lecz „całe ciało okazało się fizjologicznym odpowiednikiem zjawisk duchowych”. (85—86)

Scheler wreszcie przytacza z aprobatą krytykę kartezjańskiego *Cogito, ergo sum*, dokonaną przez Kanta. — Do tej sprawy jednak powrócimy dopiero po zapoznaniu się z Schelera koncepcją ludzkiego ducha.

#### **CZY TO, CO OŻYWIONE, MUSI BYĆ TYM SAMYM UDUCHOWIONE?**

Widzieliśmy, jak Scheler, opierając się o dwa źródła empirycznego poznania, doświadczenie zmysłowe (ekstraspekcyj) oraz doświadczenie wewnętrzne (introspekcyj), czyni przedmiotem każdego z nich dwie niejako strony każdej istoty żywej: to, co w niej „zewnątrzne”, mianowicie proces fizjologiczny, i to, co stanowi jej „wnętrze”, przeżycia psychiczne. Autor omawianej pracy przeczy zarazem, by ta strona psychiczna stanowiła jakąś odrębną *rzecz-substancję*. Odrzuca on obie postacie dualizmu ontologicznego Kartezjusza i kartezjan: interakcjonizm i paralelizm, chociaż zwalcza zarazem Descartes'a przeciwstawienie uduchowionych ludzi — rzekomo bezdusznym zwierzętom-maszynom. A w tym ostatnim punkcie jego krytyka Kartezjusza jest wyraźnie odwrotnością krytyki ze strony Leibniza. Leibniz bowiem utrzymuje, że także ludzkie ciało mogłoby funkcjonować niby zwykły *automat*, podobnie jak zwierzę, gdyż „wszystko przebiega w nim tak, jak by nie było duszy”. To zaś quasi-rozumne i quasi-celowe zachowanie się automatu wyższego typu, którego koncepcję Leibniz głosił w swych pracach, stanowi wszak zapowiedź

działania dzisiejszego „układu samodzielnego”<sup>3</sup>. Pod tym więc względem piszący 200 lat temu Leibniz był bardziej nowoczesny od Schelera. Bo posiadania przeżyć psychicznych nie uważał za warunek niezbędny życia organizmu: nie uważał *uduchowienia* za *conditio sine qua non* *ożywienia*.

Co prawda Leibniz nie mówił, jakoby były gdziekolwiek istoty żywe pozbawione przeżyć psychicznych. Twierdził jedynie, że mogą być skonstruowane automaty „naśladujące” zachowanie się żywych organizmów. Ale nie przyjmując życia danej istoty za dowód posiadania przez nią duszy — dowód taki widział w jej *doświadczeniu wewnętrznym*, które „obala doktrynę epikurejską”, tj. stanowisko materialistyczne. Bo chodzi tu „o zawartą w nas świadomość owego Ja, posiadającego orientację w tym, co się dzieje w ciałach”, czyli rzeczach materialnych.

Akceptując zatem kartezjańskie *Cogito ergo sum*, Leibniz wskazuje nadto, że „zgodnie z drugą połową” jego „hipotezy” (bo sam ją tak nazywa), „wszystko w duszy dzieje się tak, jak gdyby wcale nie było ciała”<sup>4</sup>, tzn. że stwierdzenie *istnienia* podmiotu własnych przeżyć psychicznych (poprzez *introspekcyjną* konstatację tych przeżyć) wcale nie przesądza, jego zdaniem, istnienia własnego ciała i innych ciał materialnych — o czym znów informuje nas ekstraspekacja.

I takie postawienie sprawy wydaje się również dzisiaj być jedynie słusznym.

Wydaje się też, że na identyfikację przez Schelera przeżyć psychicznych z procesami neurofizjologicznymi, tj. na identyfikację *przedmiotów introspekcji* z *przedmiotami ekstraspekcji*, mogła mieć wpływ występująca od czasów I. Pawłowa dwuznaczność terminów, przedtem używanych wyłącznie przez psychologów uprawiających tradycyjną psychologię introspekcyjną, a później przejętych przez neurofizjologów i cybernetyków. — Choć przecież Scheler w pełni zdawał sobie sprawę z różnicy między intro- oraz ekstraspekcją! I widział wagę problemu stosunku ich przedmiotów, podobnie jak omawiani przeze mnie gdzie indziej: W. Lenin<sup>5</sup>, E. du Bois-Reymond<sup>5</sup>, a także T. Kotarbiński (o którym będzie tu mowa dalej). Żaden zaś z wymienionych myślicieli nie podzielał beztroski wielu dzisiejszych psychologów i cybernetyków.

<sup>3</sup> Patrz: Mieczysław Gordon, *Leibniz*, Wiedza Powszechna 1974, 196—7 i 267.

<sup>4</sup> Tamże, 197.

<sup>5</sup> Patrz: Mieczysław Gordon, *Subiektywno-idealistyczne utożsamienie*



### LOKALIZACJA DUSZY W CIELE NIE WYKLUCZA SIĘ Z JEJ NIEPRZESTRZENNYM CHARAKTEREM

Na Schelera zarzuty, związane z lokalizacją duszy przez Kartezjusza, odpowiedzieć można, co następuje.

Oto gdy się głosi koncepcję *nieprzestrzennej* duszy, przeciwstawionej „rozciągniętemu” ciału, wówczas lokalizować ją w tym ciele można jedynie *w sensie przenośnym*. Jak już wskazał rozwijający taką koncepcję Leibniz, to że „monady, choć nie rozciągnięte, posiadają przecież przyporządkowane im położenie swego rodzaju, pojmować należy w taki sposób, iż chodzi o jakiś stosunek współistnienia względem innych monad, a to za pośrednictwem maszyny (nb. cielesnej — M.G.), której przewodzą<sup>7</sup>. Jeżeli zaś cofniemy się do samego Kartezjusza i jego interakcjonizmu, to będziemy mogli powiedzieć: Oto „dusza jest w ciele” znaczy faktycznie to, że owo ciało stanowi jej *bezpośredniego oddziaływania*.

\*

### DUCH LUDZKI MIAŁBY STANOWIĆ ŁĄCZNIK PRZYRODY I ABSOLUTU

Tak jest jednakże, iż Scheler, odrzucający dualizm kartezjańskiego typu, z jego wyodrębnieniem poszczególnych dusz-substancji, tym niemniej zdaje się wyznawać inną postać dualizmu, która przypomina zarówno Schellinga kosmiczną jedność Ducha i Przyrody, jak Hegla koncepcję samouświadomienia boskiej Idei w ludzkim intelekcie.

Scheler bowiem w taki sposób interpretuje istotę ewolucji biologicznej: „Czyż nie wygląda na to, jakoby była jakaś drabina (*Stufenleiter*), na której pewien Byt Pierwotny przy konstruowaniu świata coraz bardziej zwraca się ku sobie samemu (*aufsichselbstzurückbeugt*), aby w coraz wyższym stopniu a także w coraz to nowych wymiarach wnikać w siebie samego, by wreszcie w człowieku ogarnąć się i osiąść całkowicie?”. (53)

A przechodząc od kolejnych faz ewolucji biologicznej przed człowiekiem do problemu tych cech istotnych, jakie różnią ludzi od ich zwierzęcych przodków, autor omawianej pracy

---

postrzeganego świata z treścią świadomości a wulgarno-materialistyczne utożsamienie przeżyć psychicznych z procesami neurofizjologicznymi, *Studia filozoficzne* Nr 6 (163) 1979, 119.

<sup>6</sup> Patrz: Mieczysław Gordon. Aktualność sporu E.du Bois-Reymonda z Leibnizem o istotę świadomości. *Studia filozoficzne* Nr 10 (179) 1980, 27—30.

<sup>7</sup> Leibniz, 1c. 206.

mówi, że nowy element, który „uczłowieczył człowieka”, stoi poza tym wszystkim, co nazwać możemy *życiem* w najszerszym sensie wewnętržno-psychicznym lub zewnętržno-witalnym”. Jest to natomiast „element przeciwstawny wszelkiemu życiu w ogóle. Sprowadza się on tylko do Najwyższej Zasady świata, zatem do tej zasady, dla której *życie* stanowi również przejaw cząstkowy”. (46)

Ten element, przeciwstawny życiu, a dopełniający dyspozycje i funkcje życia służące, jaki decyduje o odrębności człowieka — już od czasów filozofii starogreckiej nazywano „rozumem” (*Vernunft*). Scheler jednak woli go nazywać „duchem” (*Geist*). Pojęcie owego ducha ma być bowiem szersze od pojęcia rozumu, bo zawiera obok koncepcji myślenia za pomocą idei, jeszcze pojęcie swoistego oglądu pra-zjawisk i treści istotnych, a nadto określonego rodzaju aktów emocjonalnych i wolicjonarnych”. (46—47)

Natomiast centrum aktów, w których duch się ujawnia, „pośród skończonej sfery bytu”, Scheler nazywa „osobą” (*Person*). Różnić się ma ona od „centrów życiowych” zwierząt, „jakie rozpatrywane od strony wnętrza nazywa się centrami psychicznymi”. (47). Otóż temu swojemu centrum, osobie, może człowiek nakazać „wzniesić się ponad siebie samego... i uczynić przedmiotem swego poznania wszystko, co leży poza światem przestrzennym, w tym również samego siebie”. A tak człowiek okazał się „istotą wznoszącą się ponad siebie samego i ponad świat”. (57—58).

Narzędziem takiego wznoszenia się jest *ideacja* (*Ideirung*), tj. jakieś intuicyjne uchwycenie a *priori* idei stanowiących istotę rzeczy. Bo zakładamy, jak mówi Scheler, „realizujący się w tym świecie niezależnie od świadomości ludzkiej... pewien porządek idei” i przypisujemy „Bytowi Pierwotnemu jako jeden z jego atrybutów”. Owe zaś idee, co do których trwał spór, czy umieścić je *przed* rzeczami, czy *po* nich, czy *w* nich — istnieją, zdaniem Schelera, „wraz z nimi i zostają utworzone w akcie ciągłej realizacji świata przez Wieczystego Ducha”. (59)

Ale duch ludzki, jak i „ośrodek ducha — osoba”, to „nie jest przedmiot ani rzecz” (*ist ... weder gegenständliches, noch dingliches Sein*), ale uporządkowany zbiór aktów, który stale realizuje się sam w sobie”. Tym niemniej „to, co psychiczne, *nie realizuje siebie samego*. Możemy centrum naszego ducha skierować na kontemplowanie naszej psychiki, ale nie na jej zobiektywizowanie”. (58—59)

Scheler twierdzi, że już Kant w swej koncepcji „apercepcji transcendentальной” wyjaśnił w istocie „nową jedność *cogitare*, która stanowi warunek wszelkiego możliwego doświadczenia, a zatem także *warunek ... wszystkich przedmiotów doświadczenia* — nie tylko zewnętrznego, lecz także owego wewnętrznego doświadczenia, poprzez które dostępne nam się staje nasze własne życie wewnętrzne”. Bo w ten sposób Kant „postawił po raz pierwszy *ducha* ponad *psyche* przecząc, by był on wiązką funkcji rzekomej *substancji duchowej*, której fikcyjne założenie jest jedynie rezultatem bezprawnej reifikacji aktualnej jedności ducha”. (58)

W taki sposób — dowodzi Scheler — obalona została argumentacja Kartezjusza w jego *Cogito, ergo sum*.

**SCHELER TWIERDZI, ŻE DUCH, PIERWOTNIE BEZSILNY,  
CZERPIE SWĄ MOC Z ENERGII FIZYKALNIE POJĘTEJ**

Scheler poddaje też krytyce Kartezjusza jako przedstawiciela „klasycznej teorii ducha”. Owa zaś teoria, dominująca, jak mówi, w całej filozofii Zachodu, a wywodząca się ze starożytnej Grecji, stanowi koncepcję *własnej mocy* posiadanej przez idee, „ich pierwotnej siły i aktywności”. Głosi ona, „Jakoby duch oraz idea rozporządzały jakąś mocą pierwotną”. (74). W swej teistycznej postaci omawiana teoria „każe Bogu... być czystym duchem i jako takiemu przypisuje... wszechmocną wolę, siłę i potęgę”, w które zbrojny stwarza świat *ex nihilo*. Człowieka zaś zaopatruje teoria klasyczna w duszę-substancję”, co jest „zupełnie bezprawnym odniesieniem kategorii rzeczy zewnętrznych” do centrum przeżyć duchowych. (75) Owa zaś „sublimacja życia ku duchowi” polega na „triumfie ducha”.

Otóż zasadniczy błąd teorii klasycznej, wedle Schelera, to „zakładanie, że duch i idea posiadają jakąś *moc pierwotną*” (74); twierdzenie, że świat tak jest uporządkowany, iż formy bytu im są wyższe, tym większe posiadają: nie tylko znaczenie i wartość, lecz także siłę i moc”. Wielkim błędem teorii klasycznej ma też być pogląd, „jakoby wyższe formy bytu były przyczynami niższych, jakoby była pewna siła życiowa, jakaś aktywność świadomości, jakiś duch mocny z natury”. (75—76).

Wedle autora omawianej pracy jest zaś odwrotnie. Oto „pierwotnie potężne jest to, co niższe, bezsilne — to, co wyższe. Każda wyższa forma bytu... realizuje się nie poprzez własne siły, lecz poprzez siły tego, co niższe”. (77). „Strumień sił

i działań płynie w świecie nie z góry w dół, lecz z dołu ku górze". I tak, świat nieorganiczny i jego centra sił pozostają „w dumnej niezawisłości w stosunku do życiowego popędu rośliny, która od nich czerpie energię”. A roślina i zwierzę wykazują dumną niezawisłość wobec człowieka, „przy czym zwierzę jest o wiele bardziej zależne od rośliny, aniżeli roślina od niego”. (76). A tak, jak proces życiowy, „urzeczywistniony wyłącznie przez materię i siły świata nieorganicznego”, tak jest duch uzależniony od życia. Oto popędy życiowe „mogą przekazać siłę duchowi, ale z natury i pierwotnie duch nie ma żadnej energii własnej”. (77). Wbrew też teorii klasycznej Scheler twierdzi, że tym, „co najpotężniejsze w uniwiersum, są ślepe na idee, formy i kształty centra sił świata nieorganicznego”, a powstanie człowieka i jego ducha „musiałoby się uznać za *ostatni* do tej pory proces *sublimacji przyrody*”, sprowadzający się do „najbardziej złożonych procesów... pobudzania kory mózgowej” oraz do odpowiadającego im „psychicznego procesu sublimacji popędu jako przetransponowanie energii popędu na czynność *duchową*”. (78—79)

Owa zaś „sublimacja życia ku duchowi” polega na „triumfie ducha, wolności i niezawisłości, mocy i aktywności — jednym słowem na jego ożywieniu (*Verlebendigung*)”. (73)

**POJĘCIE IDEI JAKO ISTNOŚCI ABSTRAKCYJNYCH  
ORAZ IDEACJI JAKO SPOSOBU ICH POZNAWANIA  
JEST U SCHELERA ANACHRONIZMEM**

Widzieliśmy w już zreferowanych rozważaniach Schelera, jak usiłował on jakoś uzgodnić dwa poglądy na człowieka, które nazwał „antropologią filozoficzną” i „antropologią naukową”. Teraz zaś spróbujemy wykazać, iż usiłowanie to nie mogło się powieść dla tej prostej racji, że było próbą dopasowania do dzisiejszej nauki — przestarzałej filozofii. Bo to przez nią właśnie stara się Scheler zastąpić kartezjański dualizm. Wszak cała koncepcja *idei* jako istności ogólnych i abstrakcyjnych, jak też *ideacji* jako apriorycznego narzędzia poznania tych idei — były poddane krytyce i odrzucone już przez pierwszych myślicieli nowożytnych.

I tak, Fr. Bacon, nominalista zwalczający jako *idola fori* abstrakcyjne byty idealne, w swej teorii poznania poddał krytyce również *idola mentis humanae* wskazując, że zbyt pośpieszne i nie uświadomione w pełni abstrakcje oraz indukcje dają złudzenie apriorycznego charakteru odnośnych pojęć i u-

ogólnień<sup>8</sup>. W naszym zaś stuleciu nawiązał *explicite* do Baco-  
na Tadeusz Kotarbiński, tworząc koncepcję *reizmu*, który głosi, jak wiadomo, że nie istnieją ani universalia, ani cechy, ani fakty (w tym: psychiczne), a tylko *rzeczy* lub *osoby*, dane w postrzeżeniu zmysłowym lub w introspekcji. Kotarbiński postawił też faktycznie problem wzajemnego stosunku rzeczy rozciągłych i rzeczy myślących, proponując materialistyczne jego rozwiązanie: „Dlaczego ciągle była mowa — pisze on — o rzeczach lub osobach? Czyżby reizm akceptował Kartezjuszowe odróżnienie dwóch rodzajów substancji, wzajemnie przywiedlnych, owych *res extensae* i owych *res cogitantes*?” — I Kotarbiński odpowiada: „Sądzę, że wszelka istota psychiczna jest pewnym obiektem fizycznym... Wyznaję tedy nie tylko reizm, ale nadto somatyzm, który jest jego uszczegółowieniem. W zasadzie jednak mogą istnieć reishi, którzy by odrzucili monizm somatyczny a przyjmowali dualizm lub monizm spirytualistyczny”<sup>9</sup>.

**ODWOŁANIE SIĘ DO KANTA PSYCHOLOGII TRANSCENDENTALNEJ  
JEST PRÓBĄ ZASTAPIENIA  
NAUKOWEJ KONCEPCJI DOŚWIADCZENIA — ZMISTYFIKOWANA**

Nie wydaje się też szczęśliwym odwołanie się Schelera do Kanta, mianowicie do tzw. „psychologii transcendentalnej” królewieckiego filozofa, a to w celu ostatecznego przewyciężenia koncepcji duszy-substancji.

Jak wiadomo, kartezjańskiemu argumentowi *Cogito, ergo sum* Kant stawia zarzut *quaternio terminorum* lub *regressus ad infinitum*. W ujęciu *Krytyki czystego rozumu* bowiem schemat *Ja myślę* stanowi aprioryczny *postulat* scalania „różnorodności zjawisk” w całość przyrody, rozumianej jako „przedmiot możliwego doświadczenia”. Narzędziami zaś tego scalania mają być — obok form „czystego oglądu” — *kategorie czystego umysłu* (*Verstand*), pośród których doniosłą rolę *gra kategoria substancji*. A pamiętać trzeba, iż Kant przejął od Locke’a i Hume’a pogląd, jakoby wszystko, co aprioryczne, „czyste”, było *puste* w odniesieniu do „rzeczy samych w sobie”.

Tak więc zastosowanie *kategorii substancji* do apercpepcji *Ja myślę* jest w świetle nauki Kanta niedopuszczalne. Bo, po

<sup>8</sup> Patrz: Mieczysław Gordon, *Najważniejsze systemy filozoficzne XVII i XVIII wieku*, PWN 1972, 16—17.

<sup>9</sup> Tadeusz Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Ossolineum 1961, 501.

pierwsze, przeobraziłyby aprioryczny postulat konstruowania przedmiotów możliwego doświadczenia — w konstatację pewnego *bytu* duchowego, *obiektywnego* w sensie rzeczy w sobie. Bo, po wtóre, byłoby zastosowaniem kategorii substancji, podległej owemu naczelnemu postulatowi (*Ja myślę*) — do reifikacji samego tego postulatu<sup>10</sup>.

Jednak cała ta „architektonika”, stworzona w wyniku „Kopernikańskiego przewrotu” Kanta, jest wszak mistyfikacją prawdziwego opisu ludzkiego poznania, którego zarys zawdzięczamy już pierwszym wybitnym filozofom Nowożytności: Fr. Baconowi, Kartezjuszowi i Leibnizowi. Oni to przecież uczynili punktem wyjścia naszego odwzorowania rzeczywistości: *doświadczenie* tak *zewewnętrzne*, jak i *wewnętrzne*; a przedmiotem poznania: *rzeczy-substancje* (poprzez krytykę tzw. „realizmu” pojęciowego, tak „skrajnego”, jak „umiarkowanego”). Kryterium zaś obiektywności i wierności poznania widział Bacon w *osiągnięciach naszej praktyki* społecznej, które przeobrażają, jak to później sformułował Engels, rzeczy dotąd nie poznane w „rzeczy dla nas”<sup>11</sup>.

Ale po to, by uznać podmiot myślenia za daną w doświadczeniu wewnętrznym rzecz-substancję, rozprawić się należy jeszcze z jednym poglądem Kanta. Píše zon mianowicie: „Już dawno zauważono, że we wszystkich substancjach jest nam nieznanym właściwym przedmiot, mianowicie to, co *substancjalne*, i wielokrotnie podnoszono skargi z powodu takiego ograniczenia naszego poznania”<sup>12</sup>.

Otóż ten pogląd, jakobyśmy mogli poznać tylko atrybuty przysługujące substancji — jako orzeczniki podmiotowi, a nie

<sup>10</sup> Patrz: Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, PWN 1957, t. II, 53: Wewnętrzne spostrzeżenie nie jest... niczym innym, jak tylko samą apercepcją transcendentálną: *Myślę* umożliwiającą nawet wszystkie pojęcia transcendentálne, w których się mówi: *Myślę o substancji, przyczynie* itd. Albowiem doświadczenia wewnętrznego w ogóle i jego możliwości lub spostrzeżenia w ogóle... nie można uważać za poznanie empiryczne, lecz za poznanie tego, co jest empiryczne w ogóle i co należy do badania możliwości wszelkiego doświadczenia, do badania, które jest niewątpliwie transcendentálne”.

Patrz także: Immanuel Kant, *Prolegomena...*, PWN 1960, §, 133: „Ponieważ... w zdaniu *Ja myślę* to *Ja* oznacza nie tylko przedmiot naoczności wewnętrznej, ... lecz także przedmiot świadomości, więc na pytanie, ... czy ja sam jako zjawisko zmysłu wewnętrznego (dusza w ujęciu psychologii empirycznej) istnieję w czasie poza moją władzą przedstawiania..., musimy odpowiedzieć przecząco.”

<sup>11</sup> Fryderyk Engels: *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*. KiW 1950, 20.

<sup>12</sup> Kant: *Prolegomena*, l.c. §46, 127.

byli w stanie poznać *samej* tej substancji, wywodzi się od Locke'a. I replikę nań dał już Leibniz w swych *Nowych rozważaniach*: „Gdy się odróżnia w substancji dwie rzeczy — pisze on — atrybuty albo orzeczniki i podmiot wspólny tych orzeczeń, nie dziw, że nie możemy uchwycić niczego szczególnego w tym podmiocie. Tak być musi, skoro już się oddzieliło wszystkie atrybuty, w których by można uchwycić jakiś szczegół”<sup>13</sup>.

Inaczej mówiąc, ponieważ poznać jakiś przedmiot — to poznać przysługujące mu cechy, przeto nieporozumieniem jest żądać czegoś więcej, gdy się te cechy poznało.

#### **MOC DUCHOWA JEST CZYMŚ TOTO GENERE RÓŻNYM OD SIŁY CZY ENERGII POJĘTYCH FIZYKALNIE**

Z tego, że ruch w świecie materialnym różny jest od nieprzestrzennych procesów psychicznych, zdawał sobie sprawę Kartezjusz. I dostrzegł on dylemat: jak pogodzić przez siebie sformułowaną zasadę zachowania ruchu — z rzekomym ubywaniem i przybywaniem *quantum* ruchu przy przechodzeniu dośrodkowych procesów neurofizjologicznych w duchowe przeżycia poznawcze, i odwrotnie, duchowych aktów wolicjonarnych w neurofizjologiczne procesy o charakterze reakcji organizmu. Zaproponowane zaś przez Kartezjusza rozwiązanie, jakoby dusza mogła zmieniać kierunek ruchu ciała, nie zmieniając *quantum* ruchu we wszechświecie — Leibniz uznał za dyletantyzm. Sam też wniósł korektę do fizyki Kartezjusza, formułując zasady zachowania siły i kierunku działania siły. Że jednak, jak mniemał, w świetle tych nowych zasad powrócił dylemat Descartesa i nie dawał się rozwiązać, przeto przeciął węzeł gordyjski, rezygnując z interakcjonizmu na rzecz paralelizmu psychofizycznego — zamiast rozciągnąć swe twierdzenie, iż „w ciele wszystko przebiega tak, jak gdyby nie było duszy”, również na utrzymywanie się tego samego *quantum* siły przy wzajemnym oddziaływaniu procesów somatycznych i duchowych.

Ale zarzucający Kartezjuszowi niekonsekwencję Leibniz popadł w niekonsekwencję jeszcze bardziej jaskrawą. Bo w swym *Specimen dynamicum*<sup>14</sup> oraz szeregu innych rozpraw utożsamiał on duszę z siłą fizykalnie pojętą. Jednakże winę za

<sup>13</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz: *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, PWN 1955, t. I, 270.

<sup>14</sup> Leibniz l.c., 190.

to ponosi szczególne rozdwojenie, rzec by można, całej ontologii tego filozofa<sup>15</sup>.

Otóż nie zastanawiając się nad całością powyższego problemu, chcę tylko wskazać, iż skoro się rozdzieli ową zbitkę pojęciową Leibniza, związaną z koncepcją monady, i odróżni się duszę jako nieprzestrzenny podmiot „postrzeżeń i pożądań” od siły figurującej w hipotezie fizykalnej, która wyjaśnia głębszy mechanizm ruchu ciał materialnych — wówczas jasne stanie się to, co ów filozof mówił w chwili szczerości w jednej ze swych prac doniosłych. Oto poznajemy wprawdzie coraz lepiej i głębiej świat materialny, ale o sferze duchowej nic wiedzieć nie możemy poza tym, co zostało nam objawione przez samego Boga<sup>16</sup>. — A więc także o mechanizmach wzajemnego oddziaływania między duszą a ciałem.

Tu też okazuje się bezpodstawność zarzutów Schelera przeciw „teorii klasycznej”. Bo przecież ma ona głosić pierwotną zdolność ducha wywierania wpływu na materię, a Scheler przeczy, by duch był zdolny do aktywności, zanim nie zasiłi go energia fizyczna z centrów sił. Otóż inwektywy omawianego filozofa polegają na nieporozumieniu, które ma swe źródło w identyfikacji przezeń przedmiotów introspekcji z przedmiotami ekstraspekcji, procesów psychicznych — z procesami neurofizjologicznymi. Bo o ile do opisu somatycznych mechanizmów przyrody niezbędne jest podanie źródeł pobieranej energii i sposobu jej użytkowania — o tyle posługiwanie się pojęciem siły czy energii w odniesieniu do aktywności ducha jest jawnym nieporozumieniem.

I widać tu niekonsekwencję Schelera, który raz zakazuje stosować do ducha kategorię, rzekomo dającą się stosować tylko do „rzeczy zewnętrznych”, innym razem transponuje czysto fizykalne pojęcie siły — na *moc*, jaką duch rozporządza. A przecież kartazjańskiej koncepcji nieprzestrzennej duszy obce być muszą takie pojęcia, jak masy i przyśpieszenia czy szybkości rozchodzenia się światła, które wchodzi do definicji siły w drugim prawie Newtona czy energii w przekształceniu Lorenza.

Szczególnie też aktualną wydaje się uwaga Romana Ingardena z jego artykułu o Maxie Schelerze z r. 1922. Oto że

<sup>15</sup> Tamże, 7—8.

<sup>16</sup> Patrz: *Die philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Herausgeg. von G.I.Gerhardt. Bd.VI 1885, 532.

tęgo grona filozofów, w którym powstała „świadomość, że



względem na ówczesne poglądy Schelera Ingarden zalicza go do tego grona filozofów, w którym powstała „świadomość, że nauki przyrodnicze, opierając się na doświadczeniu zmysłowym, nie mogą opanować poznawczo całej dziedziny rzeczywistości...; że choć są znakomitym sposobem poznania pewnego działu rzeczywistości, to jednak poznanie, przez nie zdobyte, jest tylko *jednym* z rodzajów poznania, i to rodzajem, dostosowanym do zupełnie określonych... celów (np. do technicznego opanowania natury), a przeto obciążonym z góry pewną względnością; rodzajem przy tym, który stosowany... do innych dziedzin bytu prowadzi do całkowitego fiaska”<sup>17</sup>.

#### **HISTORYCZNO-BIOLOGICZNA REFLEKSJA NAD NASZĄ WIEDZĄ O PRZRODZIE I NIEWIEDZĄ O SFERZE DUCHA**

Zgodziliśmy się z Leibnizem, że o ile ludzkość poznaje przyrodę coraz lepiej i głębiej, o tyle poza dostarczoną przez introspekcję i psychologię introspekcyjną znajomością elementarnych przeżyć psychicznych i wiążących je fenomenologicznych prawidłowości — niczegośmy się nie dowiedzieli drogą naturalną o świecie ducha. Do tego stwierdzenia zresztą warto by dodać: *my*, to znaczy *ludzie Zachodu*. Bo wiele jest podstaw do przypuszczenia, iż więcej od nas wiedzą o tamtej sferze ludzie Wschodu, zwłaszcza z Indii. Przechodząc zaś od stwierdzenia faktów do próby ich wytłumaczenia, spróbujmy odwołać się do tego, co wiemy lub się domyślamy na temat *genezy* tak *orientacji* neurofizjologicznej, jak *poznania* przez człowieka rzeczywistości.

Oto przypuszczamy, że potrzeby życiowe istot żywych dyktowały ewolucję ich orientacji w warunkach środowiska, która stanowiła niezbędny element całego mechanizmu przystosowawczego. Była to zaś orientacja w prawidłowościach przyrody, których wykorzystanie w zachowaniu „celowym” miało zapewnić przetrwanie. Stąd *selekcyjny* charakter tej orientacji. Miała ona dotyczyć jedynie tego, co *ważne* (bezpośrednio czy pośrednio) dla istoty żywej danego gatunku, a pomijać fakty i cechy rzeczywistości, obojętne dla organizmów określonych typów. Na bazie zaś owej czysto fizjologicznej *orientacji*, i w ścisłym z nią związku, powstawało i rozwijało się *poznanie*, tj. odwzorowanie rzeczywistości już nie w procesach fizjologicznych, lecz w *przeżyciach psychicznych*, na które

<sup>17</sup> Roman Ingarden: *Max Scheler. Przegląd Warszawski*, T. IV, Nr 13 1922, 6—11.

tamte były przeszyfrowywane. A więc i na szczeblu człowieka powstające poznanie musiało odziedziczyć selektywny charakter orientacji naszych zwierzęcych przodków.

Dość przy tym należy, iż jedyną drogą, wiodącą tak orientację, jak poznanie ku odwzorowaniu *prawidłowości* świata, jest to, co Scheler nazywa „pamięcią asocjacyjną”, czyli mechanizm powstawania odruchów warunkowych, (a czego odpowiednikiem w nauce wytworzonej przez człowieka jest indukcja enumeracyjna); oraz to, co Scheler nazywa „inteligencją praktyczną”, która polega na sięganiu do jeszcze nie postrzeganych, a nawet nie postrzegalnych zasadniczo mechanizmów (a ma za odpowiednik tworzenie i uzasadnianie hipotez).

Natomiast Schelera koncepcja „ideacji”, tj. rzekomo apriorycznego odwzorowania „idei”, winna by ulec dwojakiej modyfikacji, by móc się dopasować do nauki dzisiejszej. Po pierwsze, gdy się za ideę uzna nie byt abstrakcyjny, lecz abstrakcyjne pojęcie, zwłaszcza pojęcie stanowiące odwzorowanie pewnej prawidłowości koegzystencjalnej (czyli powtarzalnego związku cech istotnych). Po drugie, gdy się za racjonalną interpretację apriorycznego charakteru naszego odwzorowania danej prawidłowości przyjmie wyjaśnienie E. du Bois-Reymonda, że „leżąca u podstaw instynktów, wrodzonych osobnikom danego gatunku, orientacja ... stanowi jak gdyby element aprioryczny... Jednak *ontogenetycznie* aprioryczna orientacja może być *filogenetycznie* a posteriori. Bo powstała zapewne jako jedna z cech stanowiących wyraz przystosowania do zmiennych warunków otoczenia”<sup>18</sup>.

Tak więc nie odrzucenie, lecz przyjęcie kartezyjańskiego dualizmu czyni możliwym pogodzenie z „antropologią naukową” — „antropologią filozoficzną”, a może i „antropologią teologiczną”, gdy się przyjmie że owa moc, różna od siły fizycznej, to

„Miłość, co wprawia w ruch słońce i gwiazdy”<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Patrz: *Reden von Emil du Bois-Reymond*, Leipzig 1912, Bd.I,389. — Podobną koncepcję wysunąłem (nie znając jeszcze cytowanej tu pracy du Bois-Reymonda) w książce *O usprawiedliwieniu indukcji*, PWN 1964, 31—35, oraz w artykule *W sprawie sporu o usprawiedliwienie indukcji*, *Studia filozoficzne* Nr 2 (23) 1961, 169—170.

<sup>19</sup> Patrz: Dante Alighieri, *Boska Komedia*, Gebethner i Wolff 1909, 649.

### ÜBER MAX SCHELERS KRITIK DER DESCARTESSCHEN FASSUNG DES ONTOLOGISCHEN DUALISMUS

Dieser Aufsatz folgende Beantwortungen auf drei Schelers Einwände gegen Descartesschen Dualismus enthält: 1. Auf den Einwand, dass eine Lokalisierung der Seele in einem Punkte der Grosshirnrinde unmöglich wäre, weil es in unserem Leibe keine Zentralstelle gibt, in der alle Nervenfasern und alle nervöse Prozesse zusammenlaufen könnten — antworten wir mit Leibniz, dass die Lokalisierung der unräumlichen Seele nur metaphorisch zu verstehen sein soll, d.h. in diesem Sinne, dass es sich hier um Gebiet der unmittelbaren Einwirkung der Seele handelt. 2. Scheler, der irrtümlich dem Descartes die Abscheidung der geistigen Erlebnisse von physiologischen Prozessen verwirft, sieht es nicht, dass der Irrtum Descartes eben im Identifizierung der physikalischen Kraft mit der geistigen Macht besteht. Folglich es als Missverständnis anerkannt werden soll, wenn Scheler behauptet, als ob die Kraftzentren der anorganischen Welt mit Energie die seeliche Erlebnisse versorgen dürften. 3. Auf die Kritik des Descartesschen „Cogito“, das Scheler so wie Kant als apriorisches Prinzip der Vereinigung der Erfahrung versteht und die Anwendung der Substanzkategorie auf die ausserhalb der Erscheinungen liegende Dinge-an-sich als gesetzlose ankündigung — antworten wir, dass dies alles eine Ersetzung des geraden Wegs der Selbstbeobachtung der Seele durch Irrewege der agnostischen Sophistik anzusehen sei.